

Regreso y destrucción. Sentido de la hermenéutica en la obra temprana de Martin Heidegger

*Julián Jiménez Heffernan**
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Resumen:

El presente artículo analiza el sentido del concepto de ‘hermenéutica’ en la obra temprana (1922-1927) de Martin Heidegger. Este concepto tiende a mezclarse con el de fenomenología, lo cual provoca una ambivalencia que pretendo explorar. Dicha ambivalencia, todavía presente en los pasajes de *Ser y tiempo* dedicados a la influyente noción del círculo hermenéutico, articula el compromiso duradero que Heidegger tuvo con la exégesis aristotélica. Se concede una atención especial al uso idiosincrásico que Heidegger hace de la noción de vida.

Palabras clave:

Heidegger, Aristóteles, hermenéutica, fenomenología, vida.

Return and Destruction: Hermeneutics in the Early Work of Martin Heidegger

Abstract:

This article examines the meaning of the concept of ‘hermeneutics’ in the early work (1922-1927) of Martin Heidegger. This concept overlaps with that of phenomenology, generating an ambivalence which this article aims to explore. This ambivalence, which remains in the passages of *Sein und Zeit* devoted to the influential notion of the hermeneutic circle, shapes Heidegger’s lasting engagement with Aristotelian exegesis. Special attention is given to Heidegger’s idiosyncratic deployment of the idea of life.

Key Words:

Heidegger, Aristotle, hermeneutics, phenomenology, life.

«Wir bauen an dir mit zitternden Händen»
Rilke, *Das Stundenbuch*.

I

Un fantasma recorre la literatura alemana moderna: el fantasma de la *vida auténtica*. (Otras culturas soportaron otros espectros: Inglaterra el de la vida feliz, España el de la vida santa, heroica y breve). Aunque fuera originalmente conjurado por Rousseau, hace más de doscientos años que el fantasma de la *vida auténtica* habla alemán y deambula por los territorios del desaparecido Sacro Imperio Germánico. Goethe, Hölderlin, Kleist, Chamisso, Rilke, Wittgenstein, Thomas Mann, Robert Walser, le han prestado su firma, y en la narrativa alemana reciente — Thomas Bernhard, Peter Handke — su presencia es tan poderosa como desestabilizadora. Cabría hacer un segmento tentativo, un corte arbitrario, en la secuencia de dicha narrativa moderna, y situar un arranque en las primera

páginas de *Demian* (1919) de Herman Hesse y un cierre en las últimas de *Abschied von den Eltern* (1961) de Peter Weiss.

En el primero leemos:

«La vida de cada hombre es un camino hacia sí mismo (*Das Leben jedes Menschen ist ein Weg zu sich selber hin*), el intento de un camino, el esbozo de un sendero. Ningún hombre ha llegado a ser él mismo por completo; sin embargo, cada cual aspira a llegar, los unos a ciegas, los otros con más luz, cada cual como puede. Todos llevan consigo, hasta el fin, los restos de su nacimiento (*Jeder trägt Reste von seiner Geburt*), viscosidades y cáscaras de un mundo primario. Unos no llegan nunca a ser hombres; se quedan en rana, lagartija u hormiga. Otros son mitad hombre y mitad pez. Pero todos son una proyección de la

naturaleza hacia el hombre. Todos tenemos en común nuestros orígenes, nuestras madres; todos procedemos del mismo abismo (*wir alle kommen aus demselben Schlunde*); pero cada uno tiene su propia meta (*eigenen Ziele*), como un intento y una proyección desde las profundidades. Podemos entendernos los unos a los otros (*einander verstehen*); pero interpretar (*deuten*) es algo que solo puede hacer cada uno consigo mismo.» (p. 9)

El fragmento es extraordinario. El hecho de que *Demian* y otros textos breves de Hesse, como *Siddharta*, obtuviese en las décadas de los sesenta y setenta un cuestionable prestigio litúrgico-lisérgico, no debe impedirnos calibrar con objetividad el impacto descomunal que la lectura de esta novelita tuvo entre sus contemporáneos. En fragmentos como este se estipula de forma conflictiva una radical renovación moral de la existencia humana basada en la posibilidad del auto-conocimiento como interpretación. Con todo, y más allá de la determinación nocional de un proyecto, lo que desafía al olvido, aquí, es la imagen singularísima de un yo humano que no termina de brotar debido a la inercia regresiva que sobre él ejercen las adherencias orgánicas de su nacimiento, los residuos pegajosos de su condición anfibia y animal.

Demian fue, a su manera, una novela (*Roman*) de formación o aprendizaje (*Bildung*). Como tantas otras en suelo alemán desde el *Wilhelm Meister*, muy en especial, y ya en clave modernista y de artista (*Künstlerroman*), tras la muerte de Fontane: *Tonio Kröger*, *Jakob von Gunten*... La pieza narrativa *Abschied von den Eltern* de Peter Weiss también es, a su manera, una diversión sobre el modelo de la novela de formación: aquí el sujeto se ve forzado, tras la muerte de su padre, a atravesar de nuevo los recuerdos de su infancia y adolescencia y a reconsiderar, en consecuencia, el sentido enigmático que le aguarda al final de dicha travesía (la cifra de su aprendizaje emocional y moral), un sentido que no es otra cosa que él mismo. El resultado no es satisfactorio, y a la postre sólo brilla una proclama existencial mucho más medular, renovadora, originista:

«En un sólo instante percibí la forma oscura de esas huellas. La identifiqué y volví a olvidarla, y asustado de mi pasado me andentré corriendo en la espesura, los pájaros revoloteaban en los árboles, el vielo se tiñó de rojo sangre con la luz del sol poniente. Y la inquietud (*Unruhe*), que se había iniciado entonces, ya no se dejó reducir. Después de semanas y meses de lentas transformaciones internas, después de recaídas en la debilidad y el desaliento, dije adiós a los padres, las ruedas del tren traqueteaban bajo mis pies con un eterno sonido metálico, y las fuerzas del progreso cantaban y gritaban en un coro de conjuras. Ya estaba en camino, iba en busca de una vida propia (*Ich*

war auf dem Weg, auf der Suche nach einem eigenen Leben).» (p. 121)

Cada fragmento nos proporciona un sintagma complementario: la vida del hombre como camino interpretativo hacia uno mismo, uno mismo de camino inquieto hacia la vida auténtica. Y en el contexto de ambos pasajes, la intersección de estos fragmentos nos da el sintagma definitivo de este clandestino existencialismo novelesco: el camino hacia la vida auténtica es un camino empedrado de obstáculos de inautenticidad (viscosidad, pasado, abismo) que conviene remover y desplazar si uno pretende alcanzar, realmente, una comprensión efectiva de sí mismo. Las coordenadas son, en el camino hacia la vida auténtica, las que son: avanzar hacia delante o retroceder. Y no cabe otro recurso que añadir, si se marcha hacia delante, o destruir, si se vuelve atrás. De ahí los pares posibles: avance y añadido, regreso y destrucción.

Retengamos el segundo, regreso y destrucción, pues Heidegger enlazó ambos términos en una frase decisiva, *abbauender Rückgang*, traducible como «regreso desconstructivo». Y lo hizo, además, en el marco de un escrito fuertemente comprometido con el descubrimiento y protección de la «vida auténtica». Dicho escrito, empero, versaba explícitamente sobre la «situación hermenéutica» (*hermeneutischen Situation*). Hermenéutica, regreso, destrucción (o desconstructión), vida auténtica: aquí se nos ofrecen unos conceptos cuya vinculación no es inmediatamente discernible. Está en juego, después de todo, lo que pueda significar (designar, ambicionar, delimitar, sugerir) el término *hermenéutica*. Estamos acostumbrados a que, en manos de Heidegger, términos de la modernidad filosófica occidental dejen de significar lo acostumbrado y se deslizen hacia sentidos violenta y radicalmente primitivos. Pero no es el caso. El término «hermenéutica» no es sometido a ese insidioso desmaquillaje restaurador. En este caso, parece que tolera amistosamente el sentido aceptado del término. Lo que conviene interrogar es el sentido preciso —la necesidad, la pertinencia— del recurso a dicho término. Las historias de la hermenéutica reservan un lugar al pensamiento de Heidegger¹. Y lo hacen, seamos claros, porque el propio filósofo empleó el término hermenéutica en un pasaje memorable de su obra más influyente, *Ser y tiempo*, en la que discutía el concepto de «círculo hermenéutico». De no haberlo empleado, es muy improbable que los estudiosos de la hermenéutica hubiesen tenido a bien reparar en la dimensión primordialmente hermenéutica de la escritura filosófica heideggeriana. Las historias de la hermenéutica no suelen, por ejemplo, incluir a Hegel, y no olvidemos que Heidegger afirmó en una ocasión que «el

¹ Es el caso, por ejemplo, de la *Historia de la Hermenéutica* de Maurizio Ferraris (Trad. de Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Akal, 2000). El problema, aquí y en muchos otros textos expositivos en los que se glosa este pensamiento inicial de Heidegger, es que los exégetas no tienden a interrogar la terminología empleada por el filósofo, quedando aparentemente satisfechos con su pertinencia. Cuando Ferraris, guiado por una lealtad algo acrítica hacia los términos de Heidegger, asegura que «Una fenomenología hermenéutica es pues una destrucción de la ontología» (p. 220) está en el fondo asegurando más de lo que el propio Heidegger parecería dispuesto a afirmar. Probablemente Heidegger habría dicho que una fenomenología hermenéutica es el marco preliminar para una destrucción de cierta ontología «metafísica». Se asume, por lo demás, de forma algo apresurada, la pertinencia de conjugar fenomenología y hermenéutica.

único pensador de Occidente que ha experimentado, pensando, la historia del pensamiento, es Hegel»². Heidegger celebra la capacidad hegeliana de interrogar directamente el sentido de los fragmentos filosóficos pre-platónicos, y de obtener tras el interrogatorio una interpretación fecunda y novedosa. Ésa es, para Heidegger, la tarea de la filosofía, o, más exactamente, el requisito indispensable, la condición de dicha tarea, y en dicha tarea (hermenéutica, diríamos ahora) Heidegger está dispuesto (curiosamente, sorprendentemente) a encontrarse con Hegel. Trato de delimitar un problema sencillo: la presencia explícita e implícita de la dimensión hermenéutica en la escritura heideggeriana, como procedimiento explícitamente tematizado, objeto de discusión (en *Ser y Tiempo*), y como procedimiento implícitamente empleado, tejido, trama y despliegue de esa u otra discusión (en casi todos sus escritos).

II

El objeto de este artículo es examinar algunos aspectos de un escrito temprano de Heidegger publicado por primera vez en 1989 que refuerza enormemente la dimensión explícita de su recurso a la hermenéutica. Este escrito se tituló originalmente «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles» (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*) y su subtítulo era «Indicación de la situación hermenéutica» (*Anzeige der hermeneutische Situation*). También conocido como *Informe Natorp*, este escrito fue redactado en 1922, como memoria de investigación para concursar a dos plazas vacantes en las universidades de Gotinga y Marburgo. Esta memoria contiene un destilado de las lecciones del semestre de invierno 1921-22, dedicadas a la interpretación fenomenológica de Aristóteles, y supone la introducción más elocuente y precisa, el primer ensayo, diríamos, a la interrumpida travesía discursiva que es *Ser y Tiempo* (1927)³. De ahí, entre otras cosas, su importancia determinante. Desde 1916, fecha en la que publica su tesis de habilitación, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*, Heidegger, concentrado en el estudio y la docencia, había publicado «poco». La necesidad imperativa del concurso le obliga a sentarse y sintetizar de forma organizada un programa de investigación original. Dos líneas confluyen en esta síntesis: de un lado, el asunto de la experiencia fáctica de la vida humana, de otro la lectura restauradora de Aristóteles. La confluencia entre un horizonte sincrónico de fundamentación ontológica de la facticidad humana y una interrogación diacrónica en las fuentes textuales de la ontología clásica constituye sin duda el rasgo más

provocativo y original del informe. En dicha confluencia se la juega, como veremos, el sentido de una «situación hermenéutica». Heidegger, por cierto, obtuvo una de las plazas, la de profesor ordinario de Marburgo, sustituyendo nada menos que a Nicolai Hartmann. ¿El neokantismo fue reemplazado por la hermenéutica? No exactamente. En la silla de Marburgo se sentó un fenomenólogo de 34 años, discípulo y colaborador estrecho de Husserl, aunque adicto a las fuentes textuales originales de la ontología griega⁴. De ahí, en parte, el baile categorial que proponen título y subtítulo: la memoria son *interpretaciones* de fragmentos aristotélicos que señalan o indican una situación *hermenéutica*, pero son, no lo olvidemos, interpretaciones *fenomenológicas*. ¿Qué es una *interpretación fenomenológica*? Suponemos que una interpretación aclaratoria de datos (donaciones) presentes en la conciencia, una interpretación que, como recuerda Lyotard, estipule «el análisis de lo vivido como fundamento de todo conocimiento» (p. 25). Pero entonces: ¿qué es una interpretación fenomenológica de un fragmento aristotélico? ¿una lectura del proceder filosófico aristotélico como si se tratase de un proceder fenomenológico *avant la lettre*? ¿o acaso sugiere Heidegger la posibilidad de que el dato aquí sea precisamente el fragmento textual aristotélico, y que el procedimiento fenomenológico atañe exclusivamente a la manera nueva de leer dicho fragmento textual? Pero ¿existen las lecturas fenomenológicas?

No estoy seguro de poder responder a estas preguntas. Es evidente que muchos fragmentos iniciales de *Ser y tiempo* se articulan en torno a una comprensión fusionada de ambas categorías, fenomenología y hermenéutica. Como apunta, no sin cierta condescendencia, Karl Jaspers: «No hace falta ninguna distinción entre ‘investigación’ y filosofía’. Para él, la fenomenología es ‘análisis’ con resultados, ya sea la ‘eidética’ de Husserl o la ‘hermenéutica’ suya» (p. 5)⁵. Esta apropiación de la hermenéutica bajo el signo de la fenomenología estaría presidida por un recurso analógico-retórico mediante el cual la mirada interpretativa arroja luz sobre aquello que yace indistinto y oscuro destacando con precisión sus contornos (verbales, conceptuales o meramente fenoménicos). En el *Informe Natorp*, la práctica de la «interpretación» se vincula a una «sobrexposición» (*Überhellung*) del objeto temático. Y en *Ser y Tiempo* escribe: «Es de la *claridad* del concepto y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del ser envuelta en *oscuridades* o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se envuelva en *oscuridades* o se impida una *aclaración*

² «La sentencia de Anaximandro», *Caminos de bosque*, Trad. de A.Leyte y H.Cortés, Madrid, Alianza, 1989, p. 240.

³ El referido curso está editado en el volumen 61 de las *Gesamtausgabe* de Heidegger.

⁴ Hugo Ott nos recuerda cómo Heidegger instaba a su entonces amigo Karl Jaspers a leer más en profundidad a los filósofos griegos. Una reconstrucción sucinta del contexto «biográfico» del Informe Natorp puede leerse también en Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Trad. de Helena Cortés, Madrid, Alianza, 1992, pp. 133-141.

⁵ Arturo Leyte confirma esta idea: «Para Heidegger lo fenomenológico se encuentra indisolublemente unido a lo hermenéutico, sobre todo desde el momento en que, como dijimos más arriba, un fenómeno no es sólo lo que aparece sino también lo que rehúsa aparecer y sólo puede hacerlo se se revela en su no aparecer. Y al servicio de este ‘no aparecer’ tiene que encontrarse la hermenéutica fenomenológica» (Heidegger, Madrid, Alianza, 2005, p. 34). Véase también Pöggeler (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. de Félix Duque, Madrid, Alianza, 1993, p. 30).

explícita del sentido del ser» (p. 15). Más adelante, concluye: «En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber ningún *circulus in probando*, porque en el responderla no se trata de una fundamentación, sino de un *poner en libertad un fondo que muestra este fondo*» (p. 17). Estos dos pasajes aglutinan ya la metafórica de la aclaración como espaciamento o apertura de claro y/o fondo: conceptos medulares de la epistemología y ontología heideggerianas, como *Lichtung* o *Unverborgenheit*, quedan ya nítidamente insinuados. Por las mismas fechas en que *Ser y tiempo* se publica, Heidegger imparte su curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En la primera incursión, un análisis riguroso de la tesis kantiana según la cual la existencia no es predicado real, la retórica de la luz y la oscuridad cimenta el proceder de la aclaración. En una ocasión, Heidegger acusa a Kant de «insoponible falta de claridad» (76) en el uso de un concepto. Y conviene siempre recordar que «claridad» en Heidegger siempre retiene su etimología de luz: claridad es el resultado de una apertura de horizonte, y horizonte es una noción tan fenomenológica como hermenéutica. Heidegger concluye que Kant «no ha visto el horizonte a partir del cual y dentro del cual tiene que llevar a cabo la aclaración con la suficiente nitidez y esto es porque no ha fijado previamente el horizonte» (p. 77). Desde Kant, la tarea propedéutico-metodológica de fijar un horizonte de comprensión —no ya solo qué puedo saber, sino cómo, situado en qué horizonte (trascendental, eidético, cotidiano-vital, cultural...) puedo saber qué— ha constituido la tarea obsesiva del proceder filosófico. Dice Heidegger: «El percibir es un liberar lo subsistente para que pueda venir al encuentro. El trascender es un descubrir. El Dasein existe como descubriente.» (*Interpretaciones*, p. 100). A veces nos olvidamos de que la restauración ontologista de Heidegger es una de las muchas posibles consecuencias de su gesto filosófico matricial, que no es otro que el de haber considerado de manera compulsiva la idoneidad de un horizonte fenomenológico-hermenéutico propio para la filosofía contemporánea. Esta consideración estuvo siempre precedida por una reconstrucción minuciosa de los horizontes del preguntar propio de los otros filósofos determinantes. Sólo así se libera y descubre el horizonte oportuno. Pero nótese la circularidad inevitable: el problema es comprender el ser del «estar» o Dasein, y dicha comprensión es competencia exclusiva del Dasein mismo, pues «el Dasein existe como descubriente»⁶. El problema, como Heidegger recuerda, es que el Dasein humano tiene asimismo otras competencias menos prestigiosas, como la de caer, y no entender.

La potencial ambivalencia del término «hermenéutica» en los escritos tempranos de Heidegger se

ve agravada por la insistencia con que, en el *Informe Natorp*, recurre a la frase «hermenéutica de la facticidad». Aquí es visible una yuxtaposición no siempre explicitada de dos comprensiones del término hermenéutica de la facticidad:

1. Hermenéutica de la facticidad como interpretación de la 'situación fenoménica' como plexo de significaciones que condiciona la vida humana en tanto que Dasein.

2. Hermenéutica de la facticidad como interpretación de la 'situación hermenéutica' delimitada en los textos (aristotélicos) en que se interpreta dicha situación fenoménica.

Da la impresión que Heidegger se empeña en (con)fundir ambos sentidos. Heidegger admira un gesto potencialmente «fenomenológico» de Aristóteles: su capacidad de percibir en el horizonte fenoménico del trato con el mundo el origen mismo de la red categorial del ente Dasein (vida humana), es decir, el origen de su articulación originaria, tanto ontológica (el ser de ese ente) como lógica (el potencial decirse de ese ente)⁷. Tanto ese entramado categorial como la propia noción de conocimiento y verdad que de él emerge, están por lo tanto enraizados en una pre-comprensión práctica de la vida fáctica. Aristóteles jamás pierde de vista dicha orientación del de-dónde, el hacia-dónde, de los principios, las causas, las finalidades, las intenciones, que articulan la comprensión misma del ente Dasein en cuanto movimiento histórico. Con todo, Heidegger considera que ya en tiempos de Aristóteles, y en gran medida en la propia escritura de Aristóteles, la conciencia metodológica de dicha pre-comprensión de la situación fenoménica descrita, comienza a desvanecerse, y se produce una reificación compensatoria y monumentalizadora de los conceptos ontológicos fundamentales. A dicho desvanecimiento contribuye decisivamente, según Heidegger, el papel central que Aristóteles otorgará al movimiento en su determinación nocional del ente: el meollo argumental del *Informe Natorp* se encuentra en el análisis detenido que, en su segunda y más larga parte, Heidegger hace de varios fragmentos aristotélicos (*Ética a Nicómano*, libro Z; *Metafísica*, Libro A, capítulos 1 y 2; *Física*, libros A y B; y libro T, capítulos 1-3). En estos análisis se argumenta que la actitud ético-cognitiva del cuidado se ve reemplazada por el gesto, eminentemente cognitivo, de la contemplación intelectual. Dicho énfasis contemplativo provocará distorsiones incorregibles en la historia de la filosofía, una historia, Heidegger insiste, que no es otra que la historia del modo en que el Dasein trata de obtener conocimiento de sí. La ontología y la epistemología asociada pierde conciencia de la deuda, por ejemplo, que hay entre la *episteme* y la *fronesis*, entre el *nous* y la *fronesis*, entre el

⁶ La traducción del término alemán *Dasein* no es sencilla. Algunos traductores optan por *ser-ahí*. Félix Duque, en su versión castellana del estudio de Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, prefiere traducirlo como *estar*. Aquí nos acogemos a otra solución bastante generalizada, la de no traducirlo.

⁷ Pero no sólo en Aristóteles es discernible este *momento fenomenológico*. Otto Pöggeler recuerda que en su disertación sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*, «Heidegger se permite apuntar que, a despecho de implicaciones metafísicas, en el 'modo escolástico de pensar' se esconden momentos de 'examen fenomenológico', y que 'quizás sea precisamente allí donde se encuentren con más fuerza'» (*Op. Cit.*, p. 29).

conocimiento y el cuidado. Este paulatino olvido del sustrato práctico-mundano de la facticidad ontológica se agrava con el tránsito del vocabulario ontológico aristotélico al cristianismo y a la escolástica. El empeño de Heidegger es cartografiar la ruta de transmisiones y desvíos en la peripecia de este olvido. Con un objetivo muy simple: señalar de este modo una vía de regreso adecuada a la pre-comprensión práctica de la facticidad tal y como se trazara en la antropología y ontología aristotélicas⁸. Gadamer cierra una impecable síntesis de esta problemática con la siguiente afirmación: «Lo que Heidegger emprendió fue situar a Aristóteles como una imagen contrapuesta a sus propias preguntas, con el fin de asir del todo estas preguntas suyas».⁹

El problema del *Informe Natorp* es que, en su primera parte, se presenta casi como una hermenéutica de la facticidad en sentido radical y sincrónico: como una determinación de los pasos interpretativos que la filosofía debe dar con el fin de alcanzar una comprensión de la vida humana. Ello supondría una vocación inaugural y revolucionaria similar a la de Descartes o Husserl¹⁰. Pero el problema es que Heidegger ni realiza ni explica como deba realizarse esta hermenéutica de la facticidad. Señala repetidamente que la comprensión del Dasein compete al Dasein en la medida en que —como reitera hasta la saciedad en *Ser y Tiempo*— el Dasein es un ente que (se) comprende y conoce. Añade que la naturaleza del Dasein es histórica. Pero no aclara aquí si al Dasein llamado Heidegger compete autoanalizar las caídas de su facticidad en horizontes de falsa interpretación heredada con el fin de restaurar el sentido auténtico de su vida, la de Heidegger, o si todo Dasein humano está capacitado para emprender esta expedición liberadora. Tampoco se nos dice si un Dasein puede restaurar la facticidad perdida de otro Dasein, o si sólo le compete la suya. Da la impresión, por el contrario, que la terapia se describe con alcance casi universal y por lo tanto vocación mesiánica: que Heidegger, en definitiva, pretende describir y prescribir un método hermeneutico de higiene existencial que permita liberarnos de horizontes de interpretación heredados que ocultan el sentido auténtico de nuestras vidas. Pero insisto: cuál es el método. La descripción inicial es demasiado somera. Y, sobre todo, cual es el objeto del método: sobre qué se aplica la terapia. Sobre un Dasein real como donación nueva o sobre un Dasein ya-

siempre malinterpretado. Si es sobre lo segundo, entonces lo que se interpreta no es tanto una subjetividad intoxicada de ideología y lenguaje que oculta, bajo capas diversas de maquillaje psicologista y camuflaje sociologista, una vida auténtica, una estructura ontológica propia (recordemos que Heidegger jamás se somete al auto-análisis al que sí se someten, en el recorrido amplio de nuestra modernidad, y de formas diversas pero relacionadas, Descartes, Nietzsche o Freud: por qué pienso como pienso, siento como pienso y deseo como deseo), como un Dasein tergiversado. Y ese Dasein tergiversado no es otro que el que, de manera experimental e hipotética, Aristóteles posicionó en sus textos para iniciar su «investigación» sobre el modo en que otros (los eléatas) no habían sabido comprender al ente. Es un Dasein, en definitiva, textual, una figura del discurso aristotélico. Es la facticidad propia y originaria de esa vida inserta en los tratados aristotélicos (*Física*, *Metafísica*, *Ética*) lo que realmente obsesiona a Heidegger, y le obsesiona porque, según pretende persuadirnos, su custodia también obsesionó a Aristóteles. Así pues, «interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles» quiere decir, fundamentalmente, interpretaciones de textos de Aristóteles. De dichas interpretaciones se deduce una situación hermenéutica, una manera de interpretar atenta a las situaciones fenoménicas y los contextos prácticos propia de Aristóteles. Y lo que Heidegger quisiera es poder restaurar esa manera de interpretar y de mirar en el presente. Pero incluso en el caso de que ello fuera posible, el objeto de la mirada nunca sería la facticidad *stricto sensu*, sino siempre figuras textuales de facticidad que, de procedencia Aristotélica, han quedado esparcidos y oscurecidos en esta crónica del olvido que es la historia de la filosofía.

III

El informe comienza con la siguiente frase: «Las investigaciones que presentamos a continuación quieren contribuir a una historia de la ontología y de la lógica.» Más adelante, dichas investigaciones se describen como «interpretaciones», y se determina la necesidad de tomar en cuenta las «condiciones de interpretación y de comprensión». Aquello que se interpreta sólo se muestra directa y adecuadamente, asegura Heidegger, cuando logramos acceder con claridad a la «situación hermenéutica

⁸ Carmen Segura Peraita es autora de un estudio ejemplar sobre el *Informe Natorp*. En él sintetiza hábilmente los términos de este asunto: «A juicio de Heidegger, la filosofía de la situación actual continúa recurriendo a una inauténtica conceptualidad en las estribaciones de experiencias fundamentales que conformaron la ética griega y, sobre todo, la idea cristiana del hombre y del Dasein humano. Sin embargo, a pesar de todas las alteraciones sufridas a lo largo de la historia, todavía se advierte, en parte, su sentido originario, aunque la tradición se revela inicialmente como un obstáculo, su auténtica apropiación puede proporcionar la orientación previa válida que haga posible el acceso a los fenómenos y así una adecuada interpretación de la vida». *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002, p. 59.

⁹ En el párrafo anterior leemos: «La importancia de este asunto reside, en mi opinión, en cómo Heidegger encontró el acceso al lado fenomenológico de Aristóteles. Es un Aristóteles que habla inmediatamente a partir de sus propias experiencias del pensar y cuyo lenguaje no se debe mover de un lado a otro como una caja de letras y sellos conceptuales, sino que exige que se le siga como indicación formal. Ya entonces estaba perfectamente claro para Heidegger que bajo las condiciones de la época determinada por el cristianismo no podíamos renovar o adpotar el contenido de la experiencia griega del ser. La introducción a sus estudios aristotélicos, que Heidegger escribió en aquel momento, aún no era ni para él mismo un suelo firme desde el cual se podía responder con seguridad a sus preguntas más propias y personales. Para él sólo se trataba en aquel momento de desenterrar la experiencia griega en su sentido originario y de hacerla visible en su carácter diferente casi a modo de un desafío. Este desafío estaba dirigido tanto contra la conciencia cristiana de nuestro propio pasado como contra la modernidad y la conciencia histórica» (p. 312).

¹⁰ En las notas de Jaspers sobre Heidegger, leemos: «Empezar totalmente desde el principio, ahora es cuando empieza la verdadera filosofía» (Intr. Hans Saner, Madrid, Mondadori, 1980, p. 11).

de la que depende toda interpretación». Estamos ante evidentes escrúpulos metodológicos, propios de todo racionalismo moderno post-cartesiano. Pero hay algo novedoso en el énfasis de Heidegger, pues no se apela a cautelas trascendentales de control metaracional (kantiano) ni tampoco a condiciones fenomenológicas de inspección infraracional (husserliano). Se apela directamente a precauciones de procedimiento interpretativo, y con ello entramos de lleno en la (ciencia) hermenéutica. Las coordenadas de la interpretación son, para Heidegger, tres: un punto de mira (*Blickstand*), una dirección de la mirada (*Blicksrichtung*) y un horizonte de la mirada (*Sichtweite*). En este sentido, Aristóteles sería concebible como un Dasein que, en el inicio de la historia de la filosofía, instituye una «situación hermenéutica»: una manera de articular las determinaciones ontológicas del ente Dasein, una manera de comprender(se) en el seno de un plexo de sentido históricamente determinado. La diferencia entre Aristóteles y Heidegger es que el último sólo puede iniciar la tarea filosófica en la forma de una repetición o reinicio: antes de cualquier otro gesto, especialmente antes de dejarse embargar por un afán de adanismo revolucionario—propio de algunos pensadores como Descartes o Kant—el filósofo moderno debe realizar una «hermenéutica de la situación hermenéutica» más originaria, es decir, aristotélica. Parece evidente que «hermeneutische Situation» (p. 346) no es lo mismo que «Hermeneutik der Situation» (p. 347). Comparecen así los dos sentidos del proceder hermenéutico: *situación hermenéutica* para quien inspecciona fenomenológicamente un determinado ámbito de sentido, y *hermenéutica de la situación* para quien lee interpretativamente un campo textual. La reflexión que acompaña este quiasmo gravita en torno a la historicidad doblemente inherente a una hermenéutica (la de Heidegger) de una situación hermenéutica (la de Aristóteles). La advertencia es hoy dogma: «El pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura (*Kraft des Aufschliessenkönnens*) de la que dispone el presente» (p. 30). Y la posibilidad de que una investigación (*Forschung*) filosófica pasada influya sobre su futuro no reside en sus resultados sino que «se funda en el nivel de originariedad alcanzado [...] a la hora de concretar sus preguntas (*Frageursprunglichkeit*); y gracias a esta originariedad, la investigación filosófica no deja de plantear preguntas que destacan por su ejemplaridad y que le permiten mantenerse siempre en el primer plano de la actualidad» (p. 31). Para Heidegger, el mérito de la investigación aristotélica reside precisamente en su extraordinaria capacidad para formular original y originariamente las preguntas originales, las cuestiones originarias (Derrida hablaría de *tropos institutores*). El mérito de Heidegger, reside, paralelamente, en su capacidad para preservar la actualidad de dicha interrogación originaria.

En el empeño filosófico inicial de Heidegger se aprecia de manera compulsiva el empuje de una inmensa fuerza de potencial de apertura hermenéutica (*Kraft des Aufschliessenkönnens*), una capacidad de abrir el sentido de los textos aristotélicos más allá del espacio semántico que la tradición filosófica les había concedido. Dicho potencial de apertura expresa una doble habilidad. La primera es una destreza en primer lugar ‘fenomenológica’, que consiste en saber (o creer saber) repetir la mirada fenomenológica que condujo inicialmente a Aristóteles a supeditar la comprensión teórica de las cosas a la precomprensión práctica de la vida fáctica como trato con las cosas. El empeño último de Heidegger es repetir ese gesto matricial, inaugural, del proceder fenomenológico de Aristóteles, reinstituir, diríamos, la situación hermenéutica originaria del Estagirita. Es fundamental insistir en esta idea de *repetición*, escasamente subrayada por los exégetas de Heidegger: «*Comprender (verstehen)* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: *repetir* originariamente (*ursprünglich wiederholen*) lo que es comprendido en términos de la situación más propia (*der eigensten Situation*) y desde el prisma de esa situación» (p. 33)¹¹. Uno de los efectos más inmediatos que tiene tomar conciencia de la importancia de la repetición para la concepción hermenéutica heideggeriana reside en el modo en que nos obliga a situar su propia discursividad filosófica bajo el signo de la ironía. Ironía no es más que mención, es decir, repetición descontextualizada. Y es más que probable que la escritura filosófica de Heidegger sea irónica en este sentido de ambivalente iteración origenista. Ello concedería una inmunidad notable a su obra, protegiéndola de quienes tratan de retenerla en un régimen invariable de iracunda pureza circumspecta¹². Repetir la situación más auténtica (*eigensten*) no puede jamás constituirse en gesto auténtico. Esta advertencia debería condicionar el optimismo de quienes respaldan incondicionalmente la decisiva especulación heideggeriana en torno al *Ereignis* como acontecimiento, pues lo *propio*, presente en la raíz de dicho término, es para Heidegger ya desde el inicio, desde este informe fundamental redactado en 1922, un horizonte susceptible no tanto de residencia originaria, como de ocupación transitoria, clandestina y derivativa. Interpretar es repetir. Le cabe al menos a Heidegger el mérito de ser un repetidor de excepción, una de las ‘repetidoras’ más sensibles y potentes de las señales filosóficas del pasado. Martínez Marzoa: «Cuando Heidegger en verdad ejerce de lector, es el mejor lector que conocemos» (p. 25).

Pero para poder repetir una investigación fenomenológica realizada por un precursor en el pasado conviene poder descifrar la senda de dicha investigación, y dicha senda no siempre se explicita con claridad en el texto

¹¹ Sobre la *repetición* destructiva de la tradición, véase Pöggeler (*Op. cit.*, p. 60).

¹² En España, este respeto está representado por la obra admirable de Felipe Martínez Marzoa y Arturo Leyte. Aceptar una inflexión irónica en la obra de Heidegger no implica asumir las parodias que filósofos (Adorno) y novelistas (Bernhard, Abich) han hecho de esta obra. Implica asumir que nadie mejor que Heidegger para parodiarse a sí mismo. Hay algo en el Heidegger maduro de cesión nostálgica e irónica a cierta reiteración mecanizada (distanciada, diríamos) de esloganes que cierto heideggerianismo crepuscular ha hecho suyos con una arrogancia insoportable: el Heidegger de los poetas, peor si cabe que el Heidegger de los arquitectos.

del precursor debido precisamente a la ocultación que de dicha senda se ha hecho en la tradición filosófica. De ahí la necesidad de la segunda destreza: la capacidad de leer mejor que la tradición, la habilidad de borrar las distorsiones interpretativas y restaurar los sentidos originarios. Evidentemente, sin esta previa «destrucción» hermenéutica es improbable no sólo la restauración de un sentido original, sino también la puesta en juego de la segunda destreza, la repetición de la investigación fenomenológica originaria. Con ello queda fijada la mediación radical de la textualidad y su desciframiento en el proyecto de la nueva filosofía. Es en este sentido radical en el que cabe hablar de la naturaleza esencialmente hermenéutica de toda la escritura heideggeriana. Dice Martínez Marzosa:

«En el fondo no son algunos, sino todos los trabajos de Heidegger, toda su obra, lo que tiene precisamente carácter exegético. Ello puede no ser constatable en cada escrito tomado por separado, pero sólo en la medida en que no siempre un escrito así tomado es entendible. Explícita o implícitamente, Heidegger está siempre, en cada página, embarcado en una discusión hermenéutica sobre textos, generalmente sobre varios textos a la vez; puede decirse que no ha hecho ninguna otra cosa que leer esforzadamente a esos que estamos llamando ‘los filósofos’»¹³.

Este leer esforzado, que Heidegger describe en su curso sobre Parménides (Invierno 1942-43) como un «prestar atención a las palabras de estos pensadores», pretende fundamentalmente salvar una distancia aparentemente infranqueable. Como es bien sabido, Heidegger visualiza la historia de la filosofía en términos de alejamiento:

«En el transcurso de las épocas de la historia occidental, el pensar posterior no sólo se aleja cronológicamente de su comienzo, sino también, y sobre todo, de lo que es pensado a partir de su inicio. Las generaciones ulteriores se enajenan cada vez más del pensar temprano. Por último, la distancia se hace tan grande que surge la duda de si una época más tardía que esté, por cierto, aún en condiciones de pensar nuevamente los pensamientos más tempranos.»¹⁴

Lo que no se subraya convenientemente es precisamente el hecho de que al recortar la distancia lo que se pretende no es tanto leer un pensamiento temprano para comprenderlo, sino repetirlo en calidad de acontecimiento, es decir, «pensar nuevamente los pensamientos más

tempranos». Sólo este subrayado nos permite colegir la condición profundamente modernista del proyecto heideggeriano. Cuando Pound trufa sus cantos de versos originales de Homero o traduce a Cavalcanti no hace sino escribir nuevamente los poemas más tempranos, aquellos primitivos fragmentos épico-líricos sobre los que se funda la cultura occidental. Y otro tanto cabe decir de los prerrafaelitas pintando de nuevo los cuadros más tempranos, por no hablar de Stravinski o Albeniz haciendo sonar de nuevo las canciones populares más tempranas. En la escritura de Heidegger es muy visible la vigencia del primitivismo post-romántico que encontró en cierto formalismo modernista su culminación más ajustada.

IV

La conciencia histórica es pues un rasgo determinante de la facticidad del Dasein. Una «reapropiación auténtica» (*Informe Natorp* 33) de la historia supone, por ello mismo, una condición indispensable para lograr un acceso limpio a la (nuestra) vida fáctica. Irrumpe de este modo, en el *Informe Natorp*, el concepto posiblemente más impensado de toda la secuencia textual: el concepto de *vida*. Heidegger lo recibe parcialmente cocinado de la tradición filosófica alemana, en especial en esa precisa intersección hermenéutico-fenomenológica que Dilthey y Husserl proponen en torno al llamado *Lebenswelt* o *mundo de la vida*¹⁵. Pero este horizonte académico no agota en absoluto la genealogía cultural de la vida como concepto de ascendencia romántica instrumentalizado entre 1870 y 1935 para corregir las derivas idealistas, cientifistas o racionalistas del siglo XIX. En esa genealogía se encuentran Nietzsche, D.H. Lawrence, Thomas Mann y el mismo Freud¹⁶. Me parece importante destacar esta filiación vitalista del pensamiento heideggeriano, que Jesús Adrián Escudero acertadamente vincula al «*pathos* expresionista que invade el clima cultural alemán de la posguerra»¹⁷. En el caso de Heidegger, este *pathos* se ve agravado por los efectos de una inmersión prolongada y no del todo digerida en las aguas textuales de la culpa, la angustia, la finitud, la dispersión o la escisión, propias del pensamiento cristiano medieval y renacentista, en particular del agustiniano en dirección luterana. En sus textos sobre mística medieval de 1918 a 1921 ya es recurrente la alusión a la «vida fáctica» y la «facticidad de la vida». Resulta inevitable, en este punto, evocar el precedente de Kierkegaard. Según Heidegger, «la vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma» (*Informe Natorp*, p.

¹³ Heidegger y su tiempo, Madrid, Akal, 1999, pp. 44-45.

¹⁴ Parménides, ed. Manfred S. Frings, Trad. de Carlos Másmela, Madrid, Akal, 2005, p. 6.

¹⁵ Una excelente aproximación a la reorientación hermenéutica de Heidegger desde la perspectiva de las filosofías del mundo de la vida puede encontrarse en el libro de José María Gómez Heras, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del ‘mundo de la vida’ cotidiana*. Véase, en especial, pp. 55-65 y 105-157.

¹⁶ En su estudio sobre Nietzsche, sorprende la vehemencia con la que Heidegger defiende la posibilidad de reconciliar biologicismo y metafísica: «¿Por qué un modo de pensar metafísico no habría de ser biológico? ¿Dónde está escrito que sea un error? ¿No es, por el contrario, un pensar que comprende a todo el ente como algo viviente y como un fenómeno de la vida el que está más cerca de lo efectivamente real y por ello el más verdadero? ‘Vida’: ¿no nos resuelna en esta palabra lo que comprendemos propiamente por ‘ser’? (p. 417).

¹⁷ «Prólogo» a *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación sobre la situación hermenéutica*, ed. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, p. 9.

32). Y es que la vida, asegura el autor del *Informe Natorp*, «arrastra una pesada carga». Acceder a la vida exige reconocer dicha carga. Hacerse *cargo*: reconocer la *carga*. La tarea implica gravedad, peso, y parece todo menos grata. El clima penitencial del asunto está sellado. Y recordemos: Heidegger se impone el sufrido reconocimiento de la carga que arrastra la vida en un ejercicio paralelo de 1) propuesta sincrónico-fenomenológica de lo que él ya entiende por vida fáctica 2) propuesta diacrónico-hermenéutica de lo que Aristóteles entendió por tal. Lo que en Aristóteles es *fronesis* o prudencia, es ahora, en la propuesta que Heidegger libera en el arranque de su informe, nada menos que cuidado o cura (*Sorge*): «El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado» (p. 35), el estar ocupado en algo como horizonte del Dasein: «El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartido* y *mundo del sí mismo*» (p. 35). En *Ser y tiempo* se nos recuerda, enfáticamente, que «El mundo del ‘ser-ahí’ es un ‘mundo del con’» (p. 135). No parece insensato, en este sentido, exigir una cierta reconsideración a la escuela levinasiana anclada cómodamente en el prejuicio, inicialmente enunciado por Lévinas en *Totalité et infini*, de la prioridad y preeminencia radicales del orden ontológico (frente al orden ético) en Heidegger. El *Informe Natorp* parece sugerir que es una preocupación inicialmente ética, la de fijar las condiciones existenciales del Dasein como ente descubriente que actúa en un mundo interpersonalmente constituido, la que motiva la cruzada ontológica de Heidegger: es el ser de dicho ente lo que conviene inteligir, y el modo en que Aristóteles lo hizo fue nada menos que priorizando la *fronesis*, virtud ética que regula el trato con el mundo, en el trazado de una genuina ontología del Dasein.

La compartición del mundo por parte de los entes humanos supone un hecho eminentemente lingüístico: «El mundo siempre comparece en un determinado modo del nombrar discursivo, del referirse a dicho mundo mediante el discurso (logos)» (p. 37). El adverbio es inapelable: *siempre*. Hemos pasado de un determinismo fenomenológico (un comprender forzosamente en la conciencia, desde el mundo de la vida, en abstención de la realidad y sospecha de la razón) a un determinismo hermenéutico: «La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo. La circunspección ofrece a la vida un mundo ya interpretado» (p. 37). Según Habermas, Heidegger abrazó dicho determinismo de manera paralela a Wittgenstein. Mientras el primero inaugura la modalidad hermenéutica, el segundo protagoniza la modalidad analítica de un *giro lingüístico* empeñado en demostrar que el llamado mundo

de la vida está estructurado lingüísticamente. Habermas va aún más lejos y asegura que «Heidegger fue el primero que reconoció en la hermenéutica un nuevo paradigma proseguido tras Humboldt por Droysen y Dilthey» (p. 65).¹⁸ Proseguido también por el mismo Heidegger, claro, aunque es preciso destacar la magnitud de su disidencia:

«Según la concepción de Dilthey las históricas ciencias del espíritu surgidas en el siglo XIX se habrían diferenciado de las ciencias de la naturaleza clásicas por haber desarrollado el tradicional arte de la interpretación de textos hasta convertirlo en un método de la interpretación del sentido. Su fin no es la explicación nomológica de procesos empíricos, sino la comprensión de unos sentidos que están encarnados en las expresiones simbólicas, las tradiciones culturales y las instituciones sociales. Heidegger desliga la operación del comprender de su contexto metodológico y de su pretensión de ser una operación científica, y la radicaliza hasta convertirla en un rasgo fundamental del Dasein humano. A los seres humanos les es dado originalmente comprender el mundo y comprenderse a sí mismos en ese mundo: ‘En cada comprensión del mundo está comprendida también (la propia) existencia’ (*Ser y Tiempo*). *Ser y tiempo* debe traer a concepto la estructura de esta previa comprensión del Ser y de sí mismo.»¹⁹

Ciertamente, la pecaminosa *officio cognoscendi* agustiniana es algo más que una mera «operación científica»: es un rasgo inherente a la constitución existencial del falible y caído Dasein humano²⁰. Estamos, cabe decir, condenados a la existencia descubriente. Se trata, pues, de una condena a la vida confinada en límites: los de mi lenguaje, los de mi mundo, diría Wittgenstein. La retórica de Heidegger, en este particular, le conduce a derroteros luteranos algo más sombríos. La vida fáctica exhibe una constante «inclinación a la caída» (*Verfallensgeneigtheit*) (p. 39) que deja al Dasein «preso de tradiciones y costumbres inauténticas» (p. 41):

«En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* (*Abfallen*) y por la que se produce un *movimiento de caída* (*Verfallen*) en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* (*Zerfall*) de la vida misma.» (p. 38)

La morbidez de este incontrolado regodeo léxico en torno a la caída como *Fall* (*Abfallen*, *Verfallen*, *Zerfall*) demuestra la filiación del pensar heideggeriano con la tradición protestante, incluso en sus variantes más insumisas, como las de Schiller, Kleist o Simone Weil, pensadores que, tras la fijación estética kantiana, han tratado

¹⁸ Gadamer opina lo mismo. Véase *Los caminos de Heidegger*, p. 358.

¹⁹ HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, trad. de Pere Fabra y Luis Díez, Madrid, Trotta, 2007, p. 81.

²⁰ Véase el capítulo 14, «La segunda forma de la tentatio: concupiscentia oculorum» de Heidegger, *Estudios sobre mística medieval...*, pp. 106-114.

de impugnar la gravedad del mundo con un concepto sobrenatural de gracia²¹. Para Heidegger, la única manera de combatir el desmoronamiento de la vida en lo inauténtico reside no tanto en el vuelo grácil de un cuerpo sublimado como en el contramovimiento (*Gegenbewegung*) de la inquietud o preocupación (*Bekümmern*) (p. 43), concepto en el que resuena inevitablemente la *angustia* de Kierkegaard:

«Este contramovimiento, que es propio de la inquietud de la vida por no caer en el olvido, determina el modo según el cual se temporiza (*sich zeitigt*) la posible aprehensión auténtica de la vida. Designamos con el término existencia a este ser que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica.» (p. 43)

Pero este acceso no es directo. El Dasein caído y preocupado por sí está amenazado por una constante posibilidad de «errar la existencia» (*Existenz zu verfehlen*) (p. 43). Y una de las inercias de errancia constitutivas del Dasein es la inmersión en la inautenticidad de una interpretación del mundo ya dada y, convendría añadir, errada. Erramos (nos ocultamos) al caer en un yerro previo. Dicho yerro es una cifra comunitaria a la que el Dasein inercialmente se asimila. Heidegger caracteriza dicha cifra como un «asunto de la publicidad (*Öffentlichkeit*) y del ‘uno’ (das *man*)» (p. 44). Este ‘uno’ no es otro que el *se* impersonal, el *man* de la lengua alemana, una suerte de público símbolo vacío que tiene la rara virtud de ocultar y evacuar a su usuario. En esta frase de Heidegger se da cita una poderosa crítica de la ideología (como estrategia de ocultamiento, como publicitada e inauténtica costumbre del lenguaje que se nos impone como estado de interpretación)²² y un original diagnóstico de la subjetividad pronominalmente evacuada, en el que no es difícil apreciar ecos de Hegel y anticipos de Lacan-Derrida-Zizek (via Benveniste). Pero lo más destacable, y quizás lo menos destacado por exégetas de Heidegger, es el potencial que esta reflexión sobre el ocultamiento ofrece al avance de la *crítica de la ideología*. Adorno hizo bien en denunciar la jerga de la autenticidad heideggeriana, pero quizás no atendió suficientemente al hecho de que Heidegger sí manejó, inicialmente, una comprensión dialéctica del lenguaje como herramienta social²³. Evidentemente, lo que hizo inapropiable su diagnóstico a pensadores como Adorno, Horkheimer o incluso Althusser, era que el énfasis en la impropiedad o inautenticidad dibuja, por mera comeponsación dialéctica, un horizonte de naturalización en lo propio y/o auténtico: «A causa de su propensión a la caída, la vida fáctica vive en la mayoría de los casos en lo impropio (*im Uneigentlichen*):

es decir, en lo que está consagrado por el uso, en lo que le viene impuesto y en aquello de lo que se apropia de forma habitual y corriente.» (p. 49) Tras la deriva ideológica totalitaria europea, este énfasis resultaba a todas luces inaceptable.

Con todo, el hecho de que resulte difícil concebir un ámbito de residencia existencial no consagrado por el uso o imaginar a un Dasein exento de todo «impuesto», no resta un ápice de valor al sentido negativo de la propuesta hermenéutica heideggeriana. El argumento, aquí, brilla a *contrario*. Pero no debemos olvidar que para Heidegger sí es concebible restaurar una facticidad propia, es decir, «propia de una época y de una generación» (*eigene Zeit und Generation*). En otras palabras: no se trata tanto de excavar la residencia existencial (la situación de interpretación) de un Dasein no consagrado por el uso como de restaurarla en su uso propio, es decir, en su apresamiento *propio* en un horizonte de precomprensión *propio*. Para este Heidegger lo más propio es la tergiversación propia. Y el único modo de descubrir el modo en el que la vida fáctica se comprende (y tergiversa) a sí misma es destruyendo las tergiversaciones impropias, es decir, posteriores en el camino inter-textual de la historia. Así pues, una «hermenéutica fenomenológica de la facticidad» debe «elucidar categorialmente las interpretaciones en cada caso concretas de la vida fáctica (*die je konkreten Auslegungen des faktischen Leben*), como las de la circumspección que acompaña al cuidado y las de la comprensión inherente a la inquietud, teniendo en cuenta la unidad fáctica de la temporalización de la vida» (p. 47). Ello exige una clarificación de presupuestos (*Vorhabe*) y preconceptos (*Vorgriff*). Los presupuestos conciernen al «sentido ontológico fundamental» mediante el cual la vida se coloca a sí misma. Los preconceptos invocan un sentido lógico o lingüístico: las «modalidades del nombrar y del enunciar discursivos mediante los cuales la vida fáctica se habla a sí misma» (p. 47). Ontología y lógica: reconocidas así en la unidad primera del problema de la facticidad. Es imposible no sentir de fondo la palpitación de las *Confesiones* de San Agustín, un texto fundamental para Heidegger, en el que una voz inquieta se habla a sí misma sobre el modo de su colocación en el mundo.

Así pues, una hermenéutica fenomenológica de la facticidad exige dos ejercicios relacionados de destrucción. El primero procede de la inquietud: «La existencia sólo se hace comprensible en su propio ser en el cuestionamiento

²¹ En su lectura del ensayo sobre el teatro de marionetas de Kleist, Paul de Man escruta con rigor las implicaciones de esta deriva etimológica de la caída.

²² La diferencia entre el nuevo énfasis de Heidegger y la mera denuncia husserliana de las llamadas ‘intencionalidades anónimas’ se explica con claridad en Leyte, *Heidegger...*, pp.29-33.

²³ La siguiente acusación de Adorno es, en este sentido, tan hiriente como posiblemente injusta: «La jerga (de la autenticidad) comparte con el positivismo la cruda imagen del arcaísmo del lenguaje; ninguno de los dos se preocupa del momento dialéctico de que el lenguaje, como otro diverso, se escapa a sus mágicos orígenes, imbricado en una progresiva desmitologización» (p. 37). En sus escritos de 1922-1927, Heidegger no hizo otra cosa que elaborar una crónica apesadumbrada de dicho «escape» del lenguaje de sus mágicos orígenes. Cabe incluso afirmar que, en este período inicial, mucho antes de su euforia logocéntrica patente en las lecturas de Hölderlin, Heidegger posiblemente mantenía una creencia, íntimamente dialéctica, en la idea de que todo origen textual (en Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón o Aristóteles) es siempre un desplazamiento, un escape, un deslizamiento de un origen irremediamente inalcanzable.

de la facticidad, en la *destrucción* (*Destruktion*) en cada caso concreto de la facticidad, sacando a la luz los motivos de su actividad, sus orientaciones y sus disposiciones voluntarias.» (p. 44) Se trata de un ejercicio fenomenológico indirecto, ejercido por el Dasein sobre sí mismo, calificable como un intento de corregir el yerro existencial denunciando las falsificaciones de la *mauvaise foi* y/o la *unglückliche Bewusstseins*. Esta destrucción está, por así decirlo, al alcance de todos, pues, como asegura Heidegger, y recuerda Gadamer (p. 361) «la vida es brumosa (*diesig*)»: sólo hace falta inquietud (*Bekümmern*) para perforar la bruma. La otra destrucción, que implica una «genealogía de la mirada teórica», es cultural y propiamente hermenéutica²⁴. En la medida en que la historia de la filosofía constituye ya un depósito de costumbres (interpretativas) inauténticas que han oscurecido paulatinamente el sentido de la vida fáctica del Dasein, el acceso al sentido originario de los filósofos fundadores debe hacerse mediante una estrategia de desmontaje o destrucción²⁵. En torno a esta intuición se concitan los pasajes más inspirados del *Informe Natorp*. La deuda con Nietzsche parece más que evidente:

«La filosofía que se practica hoy se mueve, en gran parte y de manera impropia, en el terreno de la conceptualidad griega, a saber, en el terreno de una conceptualidad que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas. Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias.» (p. 50)

Aunque conservan hebras y fragmentos de la «auténtica tradición de su sentido originario» (p. 50), los conceptos fundamentales de hombre, los ideales de la vida, y las representaciones ontológicas de la vida humana se han descarrilado en su deriva post-helénica²⁶. De ahí la necesidad de una rectificación:

«La hermenéutica fenomenológica de la facticidad (...) se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias

y vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje (*abbauenden Rückgang*). La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción (*auf dem Wege der Destruktion*).» (p. 51)

Regresamos de este modo a la frase del comienzo: *abbauenden Rückgang* como *regreso destructivo*. El motivo del retorno es un motivo densamente cargado en la escritura de Heidegger. En sus lecturas de Hölderlin, la mirada le conduce recurrentemente al imán léxico del regreso, el retorno a la patria («Heimkunft»), a Grecia, o al manantial en el que nace el Rín («Den Quell besuchend»). Y como «lo que nace de fuente pura es enigmático» («Ein Rätsel ist Reinsprungenes»), conviene siempre restaurar, mediante un ejercicio de depuración destructiva, los enigmas instituidos (la vida humana, el destino, la justicia, la verdad o el ser) en textos de Anaximandro, Parménides, Platón o Aristóteles. Para Heidegger, la destrucción es el único camino (*der eigentliche Weg*) transitable para la investigación filosófica: caminos de bosque, talas de bosque, claros de bosque. La vida del existente Dasein no puede renunciar a la «originariedad de la interpretación» (*der Ursprünglichkeit der Auslegung*). Sólo así puede «tomar radicalmente posesión de sí misma» (*sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen*). Esta restauración de autenticidad exige un desmontaje²⁷: alcanzar lo que Heidegger denomina una «antropología fenomenológica radical» exige peinar a contrario la «interpretación greco-cristiana de la vida», esa precisa *misreading* de la idea del hombre y de la existencia humana que habrá de determinar la antropología filosófica de Kant y el idealismo, poderosamente teológico, de Fichte, Schelling y Hegel (p. 52). Talar ese bosque para encontrar un claro, permitir una sobreexposición y concitar una *Lichtung* del texto aristotélico, de la «doctrina de la vida» (*Lebenslehre*) del texto aristotélico.

En sus lecciones sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), Heidegger retoma el concepto de destrucción. Afirma que la comprensión del ser exige

²⁴ La frase entrecomillada es de Félix Duque, quien pone acertadamente de relieve la conexión que hay entre dicha genealogía y la *mala fe* del ocultamiento existencial (p.35).

²⁵ Así cobra sentido pleno la aclaración que Otto Pöggeler hace en torno al concepto de hermenéutica en Heidegger: «Indem Heidegger den Titel ‘Hermeneutik’ einführt, spezifiziert er ihn: Hermeneutik meint nicht nur die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften, sondern zuvor schon Verständnis und Auslegung der Geschichtlichkeit des Daseins (comprensión e interpretación de la historicidad del Dasein). Hermeneutik soll aber nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit einer Untersuchung der Region des geschichtlichen Daseins offenlegen, sondern auch die Bedingungen der Möglichkeit der Erforschung ‘des nicht daseinsmässigen Seienden’; Hermeneutik in diesen Sinn ist ‘Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchungen’ (elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica). Wie sind jedoch ontologische Untersuchungen, in welchem Bereich sie sich auch bewegen mögen, überhaupt möglich und wie beziehen sich die einzelnen Untersuchungen aufeinander? (¿Cómo son las investigaciones ontológicas, en qué ámbito se mueven, cómo se relacionan las distintas investigaciones entre sí?) Wie gliedern sich aus dem Sinn von Sein in seinsverstehenden menschlichen ‘Dasein’ unterschiedliche Bedeutungen von Sein aus? Die Entfaltung dieser Frage—zeitweilig auch unter den missverständlichen Titel ‘Fundamentalontologie’ gestellt—ist für Heidegger Hermeneutik in der ‘ursprünglichen Bedeutung des Wortes’ (El despliegue de esas preguntas ... constituye para Heidegger la hermenéutica en el sentido original del término): Der *logos* der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des *hermeneuein*» (El *logos* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter de un *hermeneuein*). (Heidegger und die hermeneutische Philosophie..., pp. 265-66)

²⁶ Este argumento parece inspirado por el ensayo de Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». Reencontramos una versión poderosa del mismo en el estudio de Alasdair MacIntyre titulado *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), p.2. Gadamer, por cierto, hizo una interesante reseña sobre este libro, recogida ahora en *Los caminos de Heidegger*..., pp. 201-230.

²⁷ Gadamer hace importantes precisiones sobre los términos *Abbau* y *Destruktion* en Heidegger, así como sobre la conveniencia de traducirlos como *desmontaje*, *destrucción* o *desconstrucción* en «Destruktion und Deskonstruktion» en sus *Gesammelte Werke*, 2 (25). Véase también *Los caminos de Heidegger*..., p. 362.

tres estadios preliminares. El primero es una *reducción fenomenológica*. Si para Husserl dicha reducción suponía meramente una «reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas», para Heidegger la reducción fenomenológica significa «la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su *Unverborgenheit* o estar desvelado)» (p. 47). El segundo estadio es la *construcción fenomenológica*, que describe, en relación con lo anterior, como «la proyección de un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras» (p. 47). Pero estos dos estadios no agotan, advierte Heidegger, la fenomenología. Constituyen, añadimos nosotros, los estadios más estrictamente fenomenológicos del proceso de la comprensión ontológica. El último y tercer estadio, que, en pureza, antecede metodológicamente a los otros dos, es la destrucción o desconstrucción:

«Ocurre que toda exposición filosófica, incluso la más radical, que intenta comenzar desde el principio, está penetrada enteramente por conceptos y perspectivas tradicionales que no podemos afirmar, como evidente de suyo, que hayan surgido auténtica y originariamente del ámbito del ser y de la comprensión del ser, que pretenden comprender. Por ello pertenece a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una destrucción (*Destruktion*), esto es, una desconstrucción (*ein kritischer Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los desconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos.» (p. 48)

La ventaja de la historia de la filosofía es que está ahí: el proceder hermenéutico ya cuenta con ese «previo», con ese edificio cuyos cimientos aguardan la dinamita. El problema del proceder no estrictamente hermenéutico, sino fenomenológico —y sostengo la distinción que Heidegger se empeña en eliminar— procede del hecho de que la mirada reconducida del ente «descubriente» que es el Dasein debe construirse (*bauen*) en cierta medida su propio edificio, ligero, portátil, fácilmente desmontable. Ese edificio está hecho de los preconceptos y prejuicios que el ente descubriente o sujeto fenomenológico pro-pone como horizonte de comprensión con el fin de iniciar su tarea interpretativa. Heidegger nunca fue insensible a la circularidad que esta pro-posición comportaba, especialmente en el ámbito estricto de la hermenéutica textual. En su conversación con Fink en torno a Heráclito, afirma:

«Wittgenstein dice a este respecto lo siguiente. La dificultad en la que está el pensar semeja a un hombre en una habitación de la que quiere salir. Primero lo intenta con la ventana, pero está demasiado alta para él. Lo intenta entonces con la chimenea, pero es demasiado estrecha para él. Pero de volverse a continuación vería que la puerta siempre había estado abierta.—Por lo que hace al círculo hermenéutico, nos movemos constantemente en él y en él estamos atrapados.» (*Heráclito*, p. 25)²⁸

VI

Pero lo importante es subrayar que su más explícita teorización del llamado «círculo hermenéutico», situada en dos pasajes de *Ser y Tiempo*, no se hizo como reflexión sobre la hermenéutica textual, sino más bien como especulación en torno a la fundamentación fenomenológica de la ontología. Así, en el capítulo 32, titulado «El comprender y la interpretación», Heidegger recuerda que, en la elucidación fenomenológica del ser del ente, «la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un ‘concebir previo’ (*Vorgriff*)» (p. 168). Este determinismo es reformulable en clave si cabe más escandalosa: «Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar» (p. 170). Dar sentido a algo (a un ente) es proyectarlo sobre un fondo. La elucidación plena del sentido de algo, del Dasein, por ejemplo, exigirá que dicho fondo sea el horizonte genuino de las categorías ontológicas: el fondo, diríamos, del ser. Pero en el arranque de la investigación (*Forschung*) fenomenológica, el fondo sobre el que se vislumbra el ente es un ámbito de determinaciones existenciales postulado previamente por el intérprete. Es al situar al ente en este ámbito postulado cuando surge la clarificación conducente a una comprensión plena del fondo ontológico. Heidegger insiste repetidamente en este asunto: el postular o proponer la estructura de un ‘previo’ es algo peculiar al comprender, y dicha postulación tiene «una relación ontológico-existencial con el fenómeno de la proyección (*dem Phänomen des Entwurfs*)» (p. 169). Dicha relación nos «remite a una estructura original del ser del ser-ahí» (p. 169). ¿Qué quiere decir esto? Pues nada menos que la asunción de un límite y de una condición. Como asegura en el capítulo 63 de *Ser y tiempo*, en el que se retoma el asunto de la circularidad interpretativa, «la verdad ‘ontológica’ del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original (*der ursprünglichen existenzialen Wahrheit*)» (p. 343). Y lo cierto (y lamentable, quizás) es que esa «verdad existencial» debe postularse como un *a priori* potencialmente caprichoso, mágico y mítico (los tres adjetivos son de Heidegger), por parte del intérprete. Que «la sustancia del hombre es la existencia» es algo se concluye en la investigación, pero es algo que también debe postularse en su inicio, pues dicha

²⁸ Compárese este párrafo con el comentario de Jaspers sobre la capacidad de Heidegger para hacer hablar los «viejos textos» de la filosofía: «Los viejos textos hablan bajo su mano. En verdad es como si abriera con una llave falsa, pero casualmente también se abre con ella el castillo, es como si entrases en el templo por una puerta falsa, no se tiene ninguna imagen auténtica del espacio, pero uno está dentro, convence arbitrariamente.» *Op. cit.*, p. 15.

interpretación ya está viciada, «iluminada (*erhellet durch das Licht*)» dirá Heidegger, «aunque sólo sea crepuscularmente (*dämmerig*), por la luz de la ‘previa’ idea la existencia» (p. 340) ¿Debemos renunciar a esa luz? «¿Cabría entonces rehusar este proyectar esencial del ‘ser-ahí’ a aquella investigación que, siendo como toda investigación una forma de ser del ‘ser-ahí’ que se abre (*wie alle Forschung selbst eine Seinsart des erschliessenden Daseins*), quiere desarrollar y traducir en conceptos la comprensión inherente a la existencia?» (p. 342) Heidegger afirma que no. A pesar de que esta concesión haga que «el problema ontológico fundamental (...) se mueva en un círculo» (p. 341), resulta inconcebible renunciar a esta luz, a esta recíproca iluminación entre la proyección ontológica (el ente proyectado contra el fondo del ser) y la postulación existencial (el ente prejuizado en la raíz de su existencia). De ahí la conclusión que tanto agradó a Gadamer:

«Pero ver en este círculo un *circulus vitiosus* y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente ‘sentirlo’ como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender (...) Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo (*nach der rechten Weise hineinzukommen*).»

VII

El modo justo: la palabra primera: la vida auténtica. Nunca se hará justicia al sentido de la propuesta de Heidegger si menospreciamos la íntima conexión que hay entre estas tres frases. El modo justo es postular mediante una palabra tan primera como sea posible el contorno de la vida auténtica. Y esa postulación es uno de los componentes más estimulantes y singulares de la concepción hermenéutica de Heidegger. He destacado el modo en que, mediante su apelación crítica al uso y la costumbre, refuerza la crítica de la ideología, así como su anticipación parcial del gesto destructivo por excelencia: destruir estratos textuales que oscurecen sentidos más originarios. He destacado también la naturaleza íntimamente ética de su investigación ontológica. Quisiera, finalmente, subrayar el asunto decisivo de la vida auténtica. Debe notarse que el único argumento que Heidegger aduce con el fin de justificar la necesidad del círculo interpretativo está ya contaminado por la presuposición de su investigación: en la medida en que el proyectar o postular interpretativamente es en sí mismo un rasgo propio del Dasein, en la medida en que somos seres postulantes en tanto que volcados a la comprensión, la posibilidad del error nos acompaña como una figura necesaria. Que la vida humana se caracteriza por el cuidado, la tendencia a la caída, el horizonte de la muerte y por el contra-movimiento de la inquietud interpretativa es algo que Heidegger da por pre-supuesto en el arranque del *Informe Natorp*, que es el arranque de *Ser y Tiempo* y de su (inexistente) ontología fundamental. La pregunta es: ¿de donde procede dicha caracterización? ¿de dónde surgen esos existenciales mágicamente pre-supuestos? Es evidente que la lectura de San Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard y Nietzsche debió de dejar un sedimento indeleble, que

condicionó la antropología existencial que Heidegger anticipa siempre en todas sus lecturas, y que luego retro-proyectó indicialmente en sus regresos griegos. Tratar, como hacen algunos, de depotenciar el momento protestante-existencial en Heidegger me parece profundamente errado. Tenerlo en cuenta no supone amenazar ni la pureza de su cruzada ontológica ni la higiene de su diálogo con la tradición. Supone meramente consignar un hecho que determinó, motivó, tanto a la cruzada como el diálogo. Pero no basta con insertar a Heidegger en ese linaje alternativo de cristianismo atormentado. Conviene incidir más y mejor en la resonancia cultural que, en la década de las décadas de 1920 y 1930 tenía el ideologema de la «vida auténtica». Y no bastaría sólo con recordar que poetas como Rilke, admirado por Heidegger, buscaban cobijo en primitivos monasterios rusos. Conviene también recordar el sesgo negativo de dicho gesto, recordar que para Rilke todas las grandes ciudades son mentira («Die grossen Städte sind nicht wahr»), y que, paralelamente, para Heidegger, gran parte de la vida urbana burguesa y pequeño-burguesa de Alemania estaba aprisionada en usos y costumbres inauténticas, con sujetos tendentes a la caída o literalmente yectos. Pienso en *El súbdito* (1919) de Heinrich Mann, y en la etimología latente, pues *Der Untertan* evoca una condición no sólo de subalternidad sino también de caída, de yacimiento, una eco que Thomas Bernhard resucita en *Der Untergeher* (1983). Estamos ante el mundo extenuado y yecto, el mundo de convenciones agotadas que anticipa Fontane en sus novelas berlinesas, del que querrán escapar tanto Hesse como Weiss. Sabemos que, en el plano político-social, Heidegger se dejó tentar por una solución de escape tan falsa como peligrosa. En el plano filosófico, la tentación de la vida auténtica pudo ser más productiva. Afirmar que ambos planos no guardan relación es inexacto. Obsesionarse, por otro lado, con su relación, estipular de forma oportunista un determinismo socio-histórico-biográfico del pensamiento de Heidegger, es a todas luces deshonesto. ¿Cómo relacionar, entonces, dichos planos? Mi impresión es que el Informe Natorp proporciona algunas claves para resolver este asunto. Si la ontología descansa sobre una fenomenología, y si ésta es indistinguible de una hermenéutica, qué menos que averiguar la procedencia cultural (literaria, artística, social) del «previo» de Heidegger, de lo que denominaba «vida fáctica», en un ejercicio mítico-mágico de postulación muy anterior, y mucho más importante, a su adoctrinamiento academicista en la llamada *Lebenslehre* o doctrina de la vida. Si existir, para Heidegger, es acceder intepretativamente a la vida auténtica desde los escombros de la inautenticidad, no estaría de más tratar de comprender sus escritos tras una previa determinación pausada—no apresurada y beligerante, como la de Adorno, ni doctrinaria y sistemática, como la de Sartre—de su, en términos de Žižek, «authentic existential resoluteness» (p. 16). ¿Es irrelevante que, como recuedan Pöggeler (p. 30) y Gadamer (p. 21), la obra de Dostoievski impactara fuertemente en Heidegger? Si no lo es: ¿dónde se sitúa la relevancia de ese impacto? En el *subsuelo*, quizás, del que quede *memoria*.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T., *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, trad. de Justo Pérez Corral, Madrid, Taurus, 1971.
- DE MAN, P., «Aesthetic formalization in Kleist's *Über das Marionettentheater*». *The Rhetoric of Romanticism*, New York, Columbia UP, 1984.
- DUQUE, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Barcelona, Tecnos, 2002.
- FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, trad. de Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Akal, 2000.
- GÓMEZ HERAS, J. M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción del 'mundo de la vida' cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, trad. de Pere Fabra y Luis Díez, Madrid, Trotta, 2007.
- HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1995.
- _____, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), pp. 228-74, Gesamtausgabe, Band 62, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación sobre la situación hermenéutica*, ed. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- _____, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe II, Band 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- _____, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe I, Band 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *El ser y el tiempo*, 1927, trad. de José Gaos, México, Fondo de cultura económica, 1951.
- _____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe II, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975.
- _____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. de Juan José García Morro, Madrid, Trotta, 2000.
- _____, *Parménides*, ed. de Manfred S. Frings, trad. de Carlos Másmela, Madrid, Akal, 2005.
- _____, y FINK, E., *Heráclito*, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Ariel, 1986.
- _____, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de José María Valverde, Barcelona, Ariel, 1983.
- _____, «La sentencia de Anaximandro», *Caminos de bosque*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Alianza, 1989, pp. 190-240.
- _____, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vernal, Madrid, Destino, 2000.
- HESSE, H., *Demian*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007. *Demian*. trad. de G. Dieterich, Madrid, Alianza, 1998.
- HÖLDERLIN, *Gedichte*, ed. de Jochen Schmidt. Frankfurt am Main, Insel, 1984.
- JASPERS, K., *Notas sobre Heidegger*, intr. de Hans Saner, Madrid, Mondadori, 1980.
- LEYTE, A., *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.
- LYOTARD, J.-F., *La fenomenología*, 1954, Barcelona, Paidós, 1989.
- MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.
- OTT, H., *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de Helena Cortés. Madrid, Alianza, 1992.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. de Félix Duque, Madrid, Alianza, 1993.
- _____, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg, Karl Alber, 1983.
- SEGURA PERAITA, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.
- WEISS, P., *Abschied von den Eltern*, ed. de Axel Schmolke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007. *Adiós a los padres*, trad. de Mireia Bofill, Barcelona, Lumen, 1968.
- ZIZEK, S., *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London, Verso, 1999.